کتابخا[redacted]دس

اسم کتاب قوانین الأصول ۶/ر

مصنف میرزا ابو القاسم محقق قمی

مؤلف

خطی نستعلیق ۲۲ سطری

چاپی

سال چاپ یا تحریر .... عدد اوراق ۲۰۷

جزء کتب اصول شماره ....

شماره عمومی ۱۰۲۲۷ شماره قبض ....

واقف حاج شیخ محمد باقر مازندرانی تاریخ وقف ۱۳۴۹

طول ۳۱ عرض ۱۹

باز بین شد
۶۱۲۵۴

۱ ۶

٦١

کتاب قوانین ...

بازبین شد
١٣٥٤ ج

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرايع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول ووفقنا بمتابعة
اهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم خلفاء من آل الرسول صلى الله عليه وآله عليهم صلوة كثيرة متتالية مقرونة بالكرامة متلقاة بالقبول ما دامت
عقد المشكلات منحلة بانامل الدلائل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول اما بعد فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من مباحث المباحث الفقهية
جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لاجل فقري وفاقتي يوم الدين حداني الى رسمها
مذاكرة جماعة من فضلاء الاصحاب ومباحثة جملة من اذكياء الاحباب وكان ذلك عند قرائتهم على اصول كتاب معالم الدين
للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن ابن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين
فاقتطفت ثمار تحقيقات عند التنزه في بساتين عوائده ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه واضفت اليه ما سنح لي من زوائد فوائد
ونبهت على ما في بعض افاداته واعرضت عن كثير من زواياه اذ وجدت في ضمن مباحثها على خلاف المعهود في مصنفات القوم هذه واقفت على كثير الف
مع عدم اقتضاء المقام الاتيان به فلذلك ضربت عنه ما ناسب ذكره في الاقامة في مطلب الزوايد اما مقدمة لاصل او خاتمة اذكر ذلك وربما اضفت اصلا عليه
حسب ما ساعدني الوقت والمجال وافردت قانونا في هذه القواعد التي لم يذكر فيه على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة
ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب بحمد الله مؤلف تشحذ الطباع وتقر الدراع وليس فيه باس جملة من تركيب
هذا الشان وتونس هذا البيان وليس في مضمار الاستباق الا كراكب العصا او كرجل التقدر فيه بلا سابق فنون من فضل الله
مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر الأولين وتحرج لجواهر ما استخرج الحقايق في كنوز كلمات الفائقين فان وجدته بعد
استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك والملتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا
بالله عليه توكلت واليه انيب اما المقدمة ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه وشيء من القواعد اللغوية وغيرها
ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم لا باعتبار الاضافة وفي حيثية العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد
الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرها
مما يستنبط منه الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منه الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية
وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه شيء وفي العرف يطلق على

معان كثيرة منها الاربعة المذكورة اولها في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والانسب ارادة اللغوي
ليشتمل ادلة الفقه اجمالا او غيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الخبرية وبالشرعية ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وان استقل
باثبات بعضها العقل ايضا فخرج العقلية المحضة التي ليس من شانها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان و
بالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وهذا التعريف مشهور
بناء على تعريف الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من الادلة وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل
والمدلول واستراح الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظ وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله ان
الكتاب منزل كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يخطر بالبال في حله هو جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين
بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان لنا احكاما ثم نستنبط تلك الاحكام من الادلة ولكن لا نعرف
بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربا ونحو ذلك وهذا نظير الفرد والاحكام كما ذكرت هي النسب الخبرية فموضوعاتها
خارجة وقد تكون نفس العبادة ولا ريب ان ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات
موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد يبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته
يحصل غالبا في اصل العلم ولا منافاة بين خروجه من تعريف العلم ودخوله في طي مسائله وقولنا عن ادلتها متعلق بالعلم لا الاحكام فخرج علم
الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى ذلك في العرف فقها لا
ولا العلم الحاصل منها علما حاصلا من الدليل وان كان تلك الضرورة علة لتلك العلوم في نفس الامر واما اخراج مطلق القطعيات من الفقه
كما يظهر من بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال قد يفيد القطع وقد لا يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناش عن دليل اجمالي
مطرد في جميع المسائل وهو ان كلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي هكذا ذكره القوم اقول ويرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد
وهو ان كلما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فان قلت نعم ولكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ونحوهما
والمراد هنا ذلك وليس مثلها للمقلد قلت للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوى المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من
المسائل فلا ذكر الا في التمسك باختلاف الادلة وايراد الادلة المعهودة فان الاختلاف للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم
ان ما ذكرته مبني على عدم الاختلاف في طريقة الفقهاء والا فاقول ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يصح
اذا كان ما ذكره من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا للعلم بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب متابعته وكونه حجة عليه

ربما يتجاوز التي ذكرناه للمجتهد هو ايضا كذلك فلا يجب بذلك احتراز عما ذكره ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بيّنا سابقا من
ان ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فما دلّ على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات الآيات والاخبار الدالة على
ثبوت التكليف ايضا اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمّى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية من الادلة التفصيلية والجواب
فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يستفيدوا ما ذكره احد من العلماء فيما اعلم **ثم** انهم اوردوا على الحد بامرين الاول ان الفقه اكثره من باب
الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فما معنى العلم واجيب عنه بوجوه احدها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية
فان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم فاذا سمع المكلف من لفظه عليه السلام حكما على سبيل التقية يصح انه
ليس حكم الله النفس الامري ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه ولذلك ينظر قول من قال ان الظن في طريق الحكم لا في نفسه وان ظنية الطريق لا ينافي
قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض الاصحاب ومنها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح ليشمل الظن وهو مجاز بعيد
استعماله في الحدود ومنها ان المراد بالعلم وجوب العمل ومنها ان المراد العلم بانه مدلول الدليل وكلاهما بعيد والثاني ان المراد
بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل
والجواب انا نختار اولا ارادة الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة التي يقتدر بها على استنباط الاحكام عن الادلة
ولا ينافي ذلك ما مرّ من الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انها مبتنية على حمل العلم على الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه
سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا والملكة لا يتصف بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الادراك فيتصف
بالظنية والعلمية باعتبار الادراكات ايضا فنقول بناء على حمل العلم على اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على الادراكات العلمية
اليقينية وبناء على حمله على الظن الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم ح ارادة الظن من
سبك مجاز في مجاز فالعلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن به مجاز عن الملكة التي يقتدر بها على تحصيل الظن به ولكنه يلزم ذلك
على الوجهين الاخيرين فان العلم على اول الوجهين استعارة للظن من باب تشبيه وجوب العمل كما ان في الصورة السابقة
كان استعارة من باب رجحان الحصول وفي ثانيهما مجاز بذكر الخاص وارادة العام ثم ترتب على ذلك ارادة الملكة من ذلك
بعلاقة السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير ايضا وهو اردأ الوجوه واما على ما اخترناه في الوجه الاول
فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط
بعض المسائل كما عن الاكثر كما هو الحق ودل بالبعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا ينفك الفرض عن المجتهد في الكل وعلى الاول

٣

وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول بحجية ظن المتجزي كما هو الاظهر او لا وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من افراد
المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايضا وان قلنا انه للفقه الصحيح فيدفع الاشكال باخراجه ومن
حيث العلم بالتعريف عبارة عما يجب العمل به ذلك خارج عن العلم فانه ليس بذلك ويمكن دفعه على ما اخترناه ايضا بانه لم يثبت كون
ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان الله لم يثبت على ذلك فيه واما موضوعه وهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة
والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان كان اخذه من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا
قانون اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فجزئي وما
لا يمنع فكلي فان تساوى صدقه في جميع الافراد فمتواطئ والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان
بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه انهم نظروا في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل
بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي وآلة لملاحظة حال الغير ملحوظة في الموارد المشخصة المعينة ولا يتصور الا بما ذكر اعني تلك
الموارد فهي تابعة لمواردها وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة
الى النسبة الى الفاعل كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضماير ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له
خاصا فتشبه الحروف لمشابهتها في الوضع فلابد ان لا يتصف بالكلية والجزئية وانما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة
ولعل ذلك هو السر في عدم التفات اكثرهم في تقسيماتهم للمعاني والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع
كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا ابدا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات **ثم** ان اللفظ
والمعنى اما متحدان بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ او لا فان تكثر كل منهما فالالفاظ
متباينة سواء توافق المعاني ام تفارقت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان
وضع لكل منها مع قطع النظر عن الاخر ومناسبته سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او عدم التذكر او مع التذكر
ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل فيه المرتجل وربما جعل قسيما له الا ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الاول وان كان
من جهة عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيجعل قسيما ويقع في تبعيته وفيه نظر ففيه الحق المبهمات من
المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية فظاهر واما على القول الاخر
فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في
بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل بالاشتراك في خصوص الموارد الجزئية وان جعل الوضع المستقل بواحد

فهو حقيقة والثانية مجاز ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة فليدخل المجاز المشهور كما سيجيء
ومنقول ان كان ترك المعنى الحقيقي اولا ووضع لمعنى آخر لمناسبة الاول او استعمل في المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى
حد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي وتخصصي والثاني يتم بعد معرفة تاريخ التخصص وهذا الكل في الاسماء واما الافعال والحروف
فالحقيقة والمجاز فيها انما هو بملاحظة متعلقاتها وتعيينها كما في نطقت الحال ويكون لهم عدوا وحزنا الجيب للمواد واما الهيئة فقد تتصف
الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب
ولا بد ويجب عليك ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا والمرادف مباينا الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل

وفرع غيره لعلاقة بينهما

قانون اللفظ ان استعمل بما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وبغيره فهو مجاز والحقيقة بنسبة الى الواضع وفي مبدأ الوضع استعمال
اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له
الى حد الاستغناء عن القرينة ينقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية او النحوية والعامة وكذلك المجاز بالمقايسة واعلم ان
المجاز المشهور المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة بحيث يترددون به ماتيا ورمته المعنى بقرينة
الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء تمام الكلام واما المجاز الذي صار
في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا **قانون** اعلم ان لكل اهل اصطلاح ولغة اذا
ارادوا معرفة حقايق الفاظهم ومجازاتها فله طرق **الاول** تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في الفلاني
خلاف موضوعه **والثاني** التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل باصطلاح هذه الطائفة
اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية
ولو كان شهرة في الاستعمال في المعنى الذي الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم
لهذا المعنى وينقدح الاشتغال آنيا فيكون التبادر معلولا للوضع واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة
الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد الافهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه امرا غامضا لتفاوت الافهام
في الغفلة وعدمها وتفاوت القرائن في الخفاء والظهور فقد يحصل الاختلاف في دعوى التبادر من الجاهل بالاصطلاح المتذكر فقد يكون
عنده امر هذه الاصطلاح من جهة القرائن الخفية ويدعي الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى آخر وهكذا ولذلك
اوجبوا الاستقراء في الموارد والاكثار ليزول هذا الاحتمال فلا اشتباه وغلطا لعدم استفراغ الوسع في الاستقراء واما التنصيص الوهم
واخفاء القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان الفقيه متهم في حدسه بالنسبة الى العرف ان كان هو من اهل العرف لكثرة تداول الاحتمالات

الاحتمالات وغلبة مزاولة المعنى للفقه من الاستعمالات مع ما سنح من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك قد يدعي احدهم
ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص عرفا من جهة الدلالات كما هو الحق ويدعي آخر دلالته لما التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية
التي قربت اليه مقصوده وكذلك في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة
وضع اللفظ فالفقيه حينئذ كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد من بذل الجهد في معرفة ان الفهم هل
المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور فلا يكون
علامة للحقيقة ولا لازما خاصا لها بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال
او يغلب عليه ثم ان الاول فيه اما حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر في ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه
يصير به حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا ومنه في التبادر كما تفطنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى منه باعانة
الشهرة وسببيتها وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة
المرجوحة في الاستعمال فالحق ان هذا المجاز والتبادر الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقة والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ
مع قطع النظر عن القرائن وان كانت القرينة هو الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما بينا لك سابقا لا مجال لتوهم
ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح اذا راى ان اهل هذا الاصطلاح يفهمون من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة
او من جهة نفس اللفظ فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل
العدم لا يثبت الا الحكم بالقرينة وما ذكرنا مبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يحصل الحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول
واما على القول بعدمه كما هو الحق في المحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام في محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام
العلم كما في ساير المسائل الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونه حقيقة مع كونه مجازا في نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا
في فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القدح في القواعد المبتنية على الغالب وينبه على ما ذكرنا ان التبادر على اعانة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة
المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان قلت فاي فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشتهر الذي يفهم منه
المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بمجرد الاصطلاح ولا يظهر ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح
فان الحقيقة في الاول مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كانت الحقيقة الاولى محتاجة في الافهام الى القرينة فهو اشتهر الثاني
في المهجور فيصير معنى مجازيا كالصورة الاولى قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج الحقيقة الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي
فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك فان الغنام حيوان المفترس الاسد

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

موقوف على فقدان يرى مثلا ولما لم يمكن ازالة الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة فيكتفي بتعارضهما كما يقتضيه قول
على المعنى الحقيقي كما ان رأيه الفاضل المدقق الشيرواني واما ثانيا فلان اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي ايضا بلا قرينة
غايته الا حصول الاحتمال فينوب في ذلك منابا للاشتراك وللبعد عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايضا الا ترى
ان صاحب المعالم ره مع انه جعل الامر في اخبار الائمة عليهم السلام مجازا راجحا في الندب مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه
لم يقل بصيرورته مجازا في الوجوب في عرفهم فان الذي يصحح ان يتمسك كلامه عليه دعوى شيوع الاستعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا
عن القرينة وانفهام ارادة الندب من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى
وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم ايضا مستعمل في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من خارج ولا يتفاوت الامر بين تبادر
المجاز الراجح او حصول التوقف والظاهر ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال في اللفظ
بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا في مبحث تعارض الاحوال
في حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح
لرجحان جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين
في الباصرة او في الينبوع او في الذهب فانه لا ريب انه عند الاطلاق ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها
من المعاني ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونه حقيقة ولا
يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتأمل وافهم واستقم وبالله من فيما حققنا نعلم منه كون تبادر الغير علامة للمجاز الثالث صحة
السلب يعرف بها المجاز كما يعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر فيه ايضا الاصطلاح التي طلب فيها السلب وعدمه في اصطلاح لا ينافي
كون اللفظ مجازا وحقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها
مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس بحمار وبعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه
لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة ولا اصح في الاستعمال الحقيقي فالتقييد غير محتاج اليه وان كان مؤداه صحيحا في نفس الامر
وقد اورد على ذلك استلزامه الدور المضمر بوسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية
ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل هو مجاز لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض
المعاني المشترك عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا في البليد نعم لو قلنا ان قولنا بصحة سلب الحقيقي علامة المجاز لنا
جزئية كما هو الظاهر فلا يحتاج الى اعتبار الدور لكنه لا يثبت الا الحقيقية في الجملة كما سنذكره وعلى هذا انهم لم يكتفوا

مجازا فلو اثبت كونه مجازا بالحقيقة البليد لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في عدم الصحة الثابت فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي
موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور وهكذا قيل في ايراد الدور فيه
ايضا مضمرا لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية
للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كما كان في الاشتراك ونية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة
كون الانسان حقيقة في البليد نعم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقائق علامة الحقيقة سلبية جزئية كما هو الظاهر فلا يحتاج الا اعتبار الدور لكنه
لا يثبت الا الحقيقة في الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا فلم يكتفوا في جانب المجاز ايضا بالوجه الجزئية ولقد قال ان صحة سلب بعض
الحقائق علامة المجاز في الجملة وبالنسبة وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا للمعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم
ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر ثم قال ان ذلك الدور
لا يمكن دفعه في جانب حصول عدم صحة السلب علامة للحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه ويبقى الدور فيه بحاله فانا اذا علمنا
المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد في مقام
امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم
المستعمل فيه ولم يتميز الحقائق والمجازات لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الاستعمال
الحمل على الحقيقة واما ثانيا فلان سلب المعنى الحقيقي لا يدل على ارادة الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز بل لابد ان
المجازات متعدد ونفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان هذا القائل قد عين المجاز والمفروض ايضا ارادة تعيين شخص المجاز
لا مطلقه مع ان له ايضا ان يقول بعينه مطلق المعنى المجازي علامة للحقيقة فافهم واما ثالثا فلما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة
فمع انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن البحث فيه ان العام اذا استعمل في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية
لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار حيثيات وقد
اجيب ايضا بان المراد سلب ما يتبادر من اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا اذ لا شك انه يصح عرفا
ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس حمارا ولا بشرا ولا انسان وفيه ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا
يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقائق سواء كان المفهوم العرفي واحدا او فهم معنى
او متعددا بالاشتراك فيفهم الكل اجمالا او بدون التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس عين ما يفهم عرفا
مع التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقال لا يلزم في نفي المعاني الحقيقية العلم بكون

المستعمل فيه مجازا اذ يكفي في عدم ثبوت كونه حقيقة بسبب عدم الانفهام العرفي فاذا السلب علم كونه حقيقة لكم يكون المستعمل فيه مجازا لان
احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة تثبت
المجازية وفيه انه مناف لما قالوا بان هذه علامة المجاز والحقيقة فان ظاهره كونها سببا للعلم بالمجازية او الحقيقة
لا جزء سبب ومع ذلك انما يتم عند من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والتحقيق في الجواب عن الاشكال
وجهان **الاول** ان يقال ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة
المجازية بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد
فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين بمعنى النابعة فيها بمعنى الباصرة الباكية بمعنى فوران الماء
فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة في الباكية
ايضا من جهة وضع اخر فان قلت ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لما يفيد كون الميزان معنى مجازيا للعين اللغوي
قلت هذا الوارد لو كان مجازا عنها لتعدد واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليه لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف
فيما اردنا وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال فافهم وبالجملة في قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق
الذي هو معنى حقيقي للحمار لحمل جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي فان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بالوضع
الاخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا لمجازيته بالنسبة الى هذا
لكونه حقيقة بالنسبة اليه اذ الاصل فيما علم ان له حقيقة محمولة على الحقيقة مطلقا ان يعلم نفس الحقيقة بالتعيين او بالاجمال
فان علم ان له معنى واحدا حقيقيا كما هو كذلك في الحمار فيثبت مجازيته مطلقا وهو خارج عما نحن فيه وان لم يعلم الا كذا وعلم
التعدد فيثبت مجازيته بالنسبة الى ما علم سلبه عنه والباقي مشكوك فيه ومما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي
فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة فيقال انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك
المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى حقيقي اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف
معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة من غير المورد فكيف يتصور صدق جميع الحقايق على حقيقة لو فرض كون اللفظ
مشتركا فحينئذ ذلك منشأ للاشكال كما توهم في جانب المجاز كما مر ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة
الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا **الثاني** ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل
فردية له بان يعلم للفظ معنى حقيقي وشك في افراده وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله ان الشك في كون ذلك مصداقا

مصداقا لما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له ام لا مثل انا نعلم للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع
من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك في الماء الكدر انه فرد من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرائحة
هل دخل فيها ام لا فنجبر بصحة السلب وعدمه وهذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما لم يسبقني اليهما احد
فيما اعلم والحمد لله **الرابع** الاطراد وعدم الاطراد الاول علامة للحقيقة والثاني للمجاز فنقول ان هيئة الفاعل حقيقة لذات يثبت له المبدأ
فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا في سائر الفاعلين وكذلك اسئل موضوع للطلب من شأنه ذلك فيقال اسئل زيدا
واسئل عمروا الى غير ذلك بخلاف مثل اسئل القرية بنسبة السؤال مجازا الى الشيء وارادة اهلها غير مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل
الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان الحقايق وضعها شخصي والمجازات نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ
الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة او الهيئة الا
ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن
والفاضل والسخي والمتجوز وكونها بالمعنى الشرعي وان اسماء الله توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه
الحقيقي باحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسي لعدم مدخلية خصوص المادة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين
المعنى الحقيقي وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن برخصة ملاحظة نوع العلاقة
في الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف
اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما ثبت التجوز في الفاظ الشريعة
المحدثة مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بينة وذهب جماعة الى اشتراط النقل حذرا لوجهين احدهما انه
لو لم يكن كذلك للزم كون القران غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وتوضيحه ان ما نقل عن العرب فهو ليس بعربي والقران
مشتمل على المجازات فلو لم تكن المجازات منقولة عنهم لزم ما ذكر وفيه اولا النقض بالصلوة والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي
وثانيا ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القران منقولا عن العرب لا جميع المجازات وثالثا لا نسلم الخفاء العربية فيما نقل شخصه عن العرب
بل يكفي نقل النوع ورابعا لا نسلم كون القران بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله
على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس والمشكوة والسجيل وخامسا لا نسلم البطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انا انزلناه مجموع القران
لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة التي هذه الاية فيها تبادر المنزل او المذكور لان القران مشترك معنوي بين الكل والبعض
فيطلق على كل واحد من اجزائها وثانيهما انه ان كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في الطويل وتحيث الطويلين للشبه

والشبكة للصيد وبالعكس كالمجاورة في الابن للاب بالعكس للسببية والمسببية وهكذا وان ما ابطلنا المعدوم منه وقد اجيب عن ذلك
بان ذلك من جهة المانع لا لعدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص **اقول** الصواب في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم
فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فنقول ان المجاز على ما حققوه هو منتقل فيه من الملزوم
الى اللازم فلا بد من علاقة واضحة يجب الانتقال ولذلك اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا
حصل القرينة على عدم ارادته انتقل الى اللازم كالشجاعة للاسد فلا يجوز استعارة الاسد لرجل باعتبار الجبينة او البخر وكونهما
وكذلك الحال في المشبه به فلا بد ان يكون ذلك المعنى ايضا فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز
في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد
ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والايدي والجبين فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو طول تهدبه في جهة
في حصول الطول مع تقاربهما في القطر وهو غير موجود في الجبين والحائط وهكذا لا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لابد ان يكون
بالنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية من المتفادة
من المجاورة المعتبرة هو المواصلة والتنافر بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا
خفية عرفا وليس اظهر خواص للابن والاب حين ملاحظتهما بالسببية والمسببية نعم التربية والرئاسة والمرؤوسية من الخواص
الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال
من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة
الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار
وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة لم تثبت في النوع يراد بها حاصله في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او فرد افراد
الشايعة الظاهرة وهكذا فالاستقراء في كلام العرب لا يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة
ونحوها لانه حصل الرخصة في نوعها بعمومه وخروج المذكورات بالدليل فلاحظ وتأمل اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على كون
الاطراد دليل الحقيقة بالنقض بمثل الاسد للشجاع فانه مطرد ومجاز فيتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز بالنقض
بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان لذات ثبت له الفضيلة والسخاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فانها
موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن شأنه الجهل
والسخي لمن شأنه البخل فلا يشمله تعالى بالوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء **اقول** والقارورة منقولة فقد

وقد ترك المعنى الاول والثاني مجاز الاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يعتبر فيه
ما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز ح غير مطرد فيما حصل فيه الرخصة وهو
مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع فهو غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز استعمال
الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الا هي المجاورة المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذلك اطلاق النخلة على
الا برقي ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال
اسئل الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل المزرعة واسئل البستان وغير ذلك ومثله اطراد الاسد
لذات ثبت له الشجاعة وان كان من سائر افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت
نوع العلاقة فيه مطرد وان لم يكن في صنف من اصناف ذلك النوع **قانون** اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكل
استعمل اللفظ فيه بلا قرينة فلا بد يحمل حقيقيا عند الظاهر لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع غالبا ولا حاجة
لهم في ذلك واما اذا استعمل لفظ في معنى او معان لم نعلم وضعه له فهل الحكم كونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا
كان واحدا ودون المتعدد او التوقف لان الاستعمال اعم قيل المشهور الاول وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال
على الحقيقة والسيد المرتضى على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو ثم والثاني منقول عن ابن جني وصنع اليه بعض المتاخرين
لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهو ايضا تم ولو سلم فغايته للظن الا بمن ارضي
تم والثالث مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته واما مع التعدد فلما كان المجاز
خيرا من الاشتراك فيجوز ويترتب على ذلك لزوم استعمال الى ما زان الحقيقة والمجاز في التمييز وحيث لم يتميز فالتوقف
ورد بمنع استلزام المجاز للحقيقة بل انما هو مستلزم للوضع كما مر والحقيقة مستلزمة للاستعمال وان عدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه متصور على وجهين الاول ان نعلم
لفظا استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيجتمعه ... ان لا يكون
المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى آخر وضع له ويكون هذا مجازا فلا يعرف فيه الموضوع له اصلا لا
معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول المشهور ويبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الاول
ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف فيه اصلا والثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقي بالجملة
وهو متصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم له معنى حقيقيا ونعلم انه استعمل في معنى آخر ايضا ولا نعلم انه ايهما اراد غيره

وذلك لجهالة انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثلا انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة فاضلة واستعمل فيها

ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلم تعيينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان مثلا او

ليلة الاحد والعشرين من رمضان مثلا فهل نحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ اولا فقيل ان الاستعمال اعم

من الحقيقة والمجاز ويمكن ان يكون الاطلاق عليها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا اخر فهذا اذا لم يكن من باب

التنصيص في تعيين الفرد من الموضوع له كما لو ظهر الاستعمال في الواحد وقال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول

اقرأ في ليلة القدر هذه الليلة فلانا ولو نعلم المستعمل فيه فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويرجع السيد وغيره قائل بحمله

القول بتعدد الموضوع له لو عمموا المقالة وهو كما ترى انا اذا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى اولا ونعلم ان له معنى

حقيقيا معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك

في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع على حدة

فيكون مشتركا ام لا مثلا انا نعلم ان للصلوة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل في لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام

فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها ايضا نعلم بها انها من معانيها الحقيقية واذا اطلقت على

صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة والركوع

والسجود ايضا او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلوة الميت ايضا او الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف

لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد يحملها على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها

حقيقة بالوضع المستعمل فيكون مشتركا كالقطع وكذلك اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع ويظهر الثمرة في عموم اجراء حكم الحقيقة

على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد على ان ظهر انه من الاول والتوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منه

بالقرائن على الثاني مثلا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر بالخمر فاستعمل قرينة المراد مع علمنا بان المسكر المأخوذ

من العنب خمر حقيقة فيدور الامر بين ان يكون المراد من الفقاع مشتركا معنويا فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة

فيما لتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر او قراءة بمعنى ان الخمر اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع

في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر كذلك موضوع للفقاع ايضا فيحتاج

الى التوقف حتى يظهر من القرينة ان ايّ المعنيين هو المراد في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر مما ذكرنا ان المراد بالحمل

في قوله اما اذا استعمل لفظ في معنى او معان على ذا وان المراد بالمعاني على ذا وان الاول انما يتم بالنظر الى الوهم

الاول

الاول اذا اتحد المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن وهو خارج عن المتنازع فيه اذا المجاز فيه مسلم انما النزاع في ان له

حقيقة ام لا وذلك لا ينافي العقول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه تعالى وما حققنا ظهر لك انه لا منافات بين قول

المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك

واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو القدر المشترك بينهما فظاهر لعدم اشتراك اللفظ هنا

بترجيح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد

الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم

كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وتنازع في كونها حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال فيراهم يقولون ان الاستعمال لا يدل

على الحقيقة وانه اعم والرد على السيد ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن الاستعمال ولا يوجب الاستعمال الا التوقف

لانه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل اخر واذا لك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى

لا تختلط عليك الامر ولا بأس ان نشير الى بعض المعضلات منها ما وقع عن صاحب المدارك رحمه الله قال في منزوحات البئر

واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر لا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا

الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له احكامه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز

خير من الاشتراك انتهى ونظر في ذلك الفقهاء في رد من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار وان

خبر بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتأمل فيما حققناه وانما

نظر جمهور على ما في الاستدلال بتلك الاخبار فليس لان كون المسكرات خمرا حقيقة او الفقاع خمرا كذلك بل وجه الاستدلال

هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لوقوعه في كلام الحكيم او الاحكام الظاهرة

الشائعة ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم تعيين وجه الشبه

والثاني العموم لوقوعه في كلام الحكيم والثالث التشريك في الاحكام الشائعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قوله

عليه السلام الطواف بالبيت صلوة **قانون** قد ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع والايضاح الاصل والظاهر

يقتضيان عدم ارادة الزائد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم

ارادة معنى اخر من اللفظ في المعنى الاول لمناسبة وعلاقة حتى يكون مجازا فحيث علم وجود هذه الاحتمالات وارادة شيء

من الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يحمل

في تعارض احوال

على الموضوع له الاول كما تقدم واما لو كان الاحتمال والتردد بين هذه الامور التي لفقد الاصل الموضوع له المتعددة القائمة
له لاجل تسبب دواعي الى رجحه فيتصور هناك صور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال الخمسة ودوران اللفظ بين
بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض نحو التخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنهما
كان لهما مزية خصهما مع اعتبار افرادهما من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له وذكروا لكل واحد منها مرجحات على الاخر مثل ان
المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه افيد لانه لا توقف فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك ارجح
من المجاز من حيث ابعديته عن الخطأ اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد والنقل اولى وان
المشترك يحصل فهم كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي نسخ الوضع في معنيين
ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك
اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال في صورة الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميمه
في المشترك وان الاضمار اوجز وهو من محسنات الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز
ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي متيسرة والنقل
متعسر والمجاز فوائده اكثر من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح
من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم نعرف قرينة تحمل
الحقيقة وهي غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها وفرعوا منها نظر
وذكرنا معارضتها وابطال حقيتها وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر وصرح في المستند بعدم الترجيح بهذه الوجوه ابدا لان حاصل
المزية الحاصلة اولها للارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو اكثر واحسن واتم فائدة فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص واقل
فائدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب
المتكلمين في غالب كلماتهم يعتبرون ذلك فان قيل الحكماء منهم يعتبرون ذلك والمخبر للاصوليين هو ملاحظة كلام الشارع وهو حكيم فنقول
ان الحكمة لا تقتضي ذكر الاتم والاحسن على ما يبدو بل تقتضي الانسب بل اذا كان المراد اظهار البلاغة للاعجاز ونحوه فيعتبر الامر
وما يوافقه مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات اللفظية والمعنوية ومقتضى المقامات
مختلفة وما هذا شأنه من كلامهم يسير مرتبة وادخل في بيان الاحكام الشرعية التي هي محط نظر الاصوليين ومع تسليم ذلك فيمنع حجية
هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة

الغلبة وكذلك التخصيص اغلب افراد المجاز في الاعم لا مطلق واما حصول الغلبة في غيرهما فغير معلوم بل وندرتها معلومة فعلى هذا التقدم
على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا وتقديم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء
بالاعم الاغلب اما حجية مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة
لكن ان الوضع من الواضع في هذه الامور التي لفظ الطارية عليه ايضا من باب الوضع ولذا يقال ان الوضع المجازي وضع ثانوي ولا يكتفي في
المعنى المجازي بالقراين المعهودة المعروفة فكذا يكتفي في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم
الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضمار وغير ذلك ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن في الفقه وبالجملة فلا مناص عن العمل
في الظن في دلالة الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر في تتبع تضاعيف الاحكام
الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن فلاحظ وتأمل وارشدك الى موضع واحد منها وهو ما دل على حلية ما يباع في سوق
المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح عليه السلام انه قال لا بأس بالصلوة في الفراء اليماني
وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس ويدل على ذلك العرف ايضا
فلاحظ فائدة كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان مجازا وان لم يعلم المراد منه فلا بد ان يحمل
على حقيقته اصطلاحية سواء ثبت له اصطلاح خاص فيه او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي او العرفي العام
ان وجد احدهما بقيمة اصالة عدم النقل فان وجد واحد منها والا فهو ان تعدد فيجري فيه تفصيل الحقيقة استعمال امارتها او القرينة المعينة
للمراد ثم يعمل على مقتضاه من الترجيح او التوقف وان وجد كلاهما وان كان المعنى العرفي هو العرف المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة
الشرعية والا فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل بتقديم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت
الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم ما حكي ان النزاع في الثبوت مطلقا والنفي مطلقا وهو كما يظهر من بعض المتأخرين التفصيل
ومحل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني بهم من يتشرع بشرع فيه كان ام عاميا صار حقائق
في المعاني الجديدة التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص الى
غير ذلك من ذلك بوضع الشارع اياها في ازاء هذه المعاني بان نقلها عن المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها مجازا في هذه
مع القرينة وكثر استعمالها فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقائق او لم يصل الوضع الثانوي في كلامه باحد الوجهين وكان استعمالها فيها
بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة وان قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعاني والا فعلى اللغوي وقد طال
التشاجر بينهم في الاستدلال ولكل من الطرفين حجج واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء

فيه ورد الحكم مدرك الاستقراء وقد يستدل بالتبادر وبيانه انا اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر في اذهاننا
تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر
هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتكلم وبين تلك الالفاظ اذا سمع النحوي لفظ الفعل من اللغوي يتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه
مقترن باحد الازمنة لا يلزم كونه منه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا وربما زاد بعضهم مصادرة وهي ان الظاهر ان ذلك التبادر كذلك في استعمال
الشارع لا لاجل الفاظ المتشرعة بهذا المعنى ثم اغرب فقال ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم فيتعين وضع الشارع
وهو مقلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من جهة وضع الشارع غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان
فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة
والزكوة والصوم والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صارت حقايق في صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقايق في هذه المعاني
قبل شرعنا ايضا لكن حصل اختلاف في الكيفية وحصولها فيها وفي غيرها من الالفاظ الكثيرة الدوران في زمان الصادقين ومن بعدهما
عليهم السلام مما لا ينبغي التحرج فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة وكذا ثبوت الحقيقة
فيها في كلامهما ومن بعدهما عليهم السلام ايضا محل تامل فلا بد للفقيه من التتبع والتحري ولا يقلد ثم ان ما ذكرنا من الوجهين
في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما في غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني وعليه فلا يحصل ثمرة النزاع الا فيما علم انه صدر
بعد الاشتهار في هذه المعاني الا ان يستغني عن القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله ودخل حين
ارادة المعاني الجديدة وخفيت القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي والاصح انه يحمل على اللغوي وهذا اقرب فليرجع الى التفصيل
ذكرنا وليتأمل وليتتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الشارع
لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل نقل انه استعملها في المعاني اللغوية والزوايد شروط لصحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة
في الدعاء وكونه مقترنا بالاخلاص والاركان شرط لصحة الدعاء خارج عن المشروط وكذلك الغسل هو غسل مشروط بزيادة وهكذا في نظايره
ولا حقيقة جديدة ولا مجاز ايضا وهو فاسد اذ يلزم ان لا يكون المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس او لم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل قطعا
هذا القائل نفى التركيب والماهيات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرايط
وعدمه بيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من الشارع واما موضوعاتها
فان كان من قبيل المعاملات فمرجع فيها الى العرف واللغة والامر المجرد كالبيع والارث ونحوهما وكذلك كل لفظ يستعمل في
كلام الشارع لافادة حكم او لافادة بيان ماهية العبادة كلفظ غسل الوجه ومسح الرأس ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة

كالصلوة والغسل ونحوهما وهو ايضا كنفس الاحكام فانها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا القائل فيرجع فيها ايضا الى اللغة
والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات غاية الامر انه يقارنها بما يثبت عنده من الزوايد فان قلنا بكون الماهيات
جديدة من جانب الشارع واحداثها فتصير العبادات من باب مركب ذي اجزاء ينتفي بانتفاء اجزائه فلا بد في حصول الامتثال من حصول
العلم بجميع اجزائه وشرايطه فاذا شك في كون شيء جزءا له او شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان
بالماهية المعينة ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم التركيب الجديد فالمكلف به هو المعنى اللغوي والزوايد
امور خارجة عنه يمكن نفي ما شك في ثبوته من الزوايد باصل العدم كالمعاملات واما بناء دفع كلام هذا القائل
بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان يقال ببطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة
اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها فبعد وجود القرينة
الصارفة عن اللغوي لا بد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر مجازاته واشبهها فهو غريب بل لا عرفت انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر
للماهيات المحدثة ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا النافي والبناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات محدثة فهل
يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون شيء جزءا لها او شرطا لصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم او لا بد من الاتيان
بما يوجب اليقين بحصول الماهية فالظاهر ان فيه خلاف ولا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات
اسامي للصحيحة او الاعم منها وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفي في ثبوت الحقيقة المتشرعة
ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع في الحقيقة في ان مراد الشارع من اطلاق لفظ دال على تلك الماهيات المحدثة هل يراد الصحيحة منها
او الاعم والثمرة في هذا النزاع يظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد ولصدق الماهية عليها او لا بد
من العلم بالصحة وفيما الشك في مدخلية شيء في تلك الماهية جزءا كان او شرطا فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف
الاول للشك في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك في الجزء والشرط وان الاول متفرع على القول الثاني ايضا
فلعله مبتني على ان المركب اسم لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يقال بصدق الاسم على الثاني مع الشك في جزئية شيء له
وفيه انه مبني كلام القوم على العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم في المتعارف الا ترى
ان الانسان لا ينتفي بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا بخلاف مثل رأسه ورقبته ونحو ذلك مع انه لا ريب في ان الماهيات المحدثة
امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا يتصف بالفساد بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا
للامتثال للامر بالماهية من حيث هو امر بالماهية لكنهم اختلفوا في هذا الاختلاف لوجهين احدهما ان نقول اذا وضع الشارع اسماء

لهذه المركبات او استعمل فيها بمناسبة فهو يريد تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن للارادة

ولكن لما كان الماهية عبارة عن المركب عن الاجزاء بأجمعها من دون مدخلية الزوائد والشرائط خارجة عنها ولا مانع من اللفظ بازاء الماهية وضع

مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط ولا من وضعه بازاء الماهية مع ملاحظة اجتماعها الشرائط الصحة فاختلفوا فى ان الالفاظ موضوعة

للماهية مع اجتماع الشرائط او الماهية المطلقة فمراد من يقول انها اسم للصحيح انها اسم للماهية الجامعة لشرائط الصحة الزائدة على الصحة اى

من جهة الماهية من حيث هى ومراد من يقول بانها اسم للاعم انها اسم لنفس الماهية الصحيحة من حيث هى الغير الصحيحة الزائدة على هذه

الحيثية وعدمها ولهذا ترى ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للشرائط مثل الطهارة عن الحدث

والخبث والقبلة وغير ذلك لا انها اسم للاركان المخصوصة والشرائط معا وان الثانى يقول بانها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرائط

ولا مع الشرائط فى يظهر الثمرة فيما لو حصل الشرائط شرطية شرعية الماهية وعلى القول بكونها اسم للصحيح اى جامعة لشرائط الصحة فلا يخرج

من العلم بحصول الموضوع له من امتثال الامر بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماعها لشرائط الصحة واما على القول الاعم فيكون وضعها لنفس الاجزاء

المجتمعة مع قطع النظر عن الشرائط فيحصل الامتثال بالامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرائطها وما يقال ان

التمسك بالاصل فى الشرط ما يوجب الشك فى المشروط معناه ان الشك فى تحقق الشرط المعدم الشرطية لا الشك فى ان هذا الشرط هل يتوقف

عليه صحته ام لا والوجه الثانى ان مع قطع النظر عن الشرائط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص فى اجزاء

المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب منه عرفا كما ذكرنا فى الانسان المقطوع الاذن او الاصبع فالصلوة اذا كانت فى الاصل موضوعة

للماهية التى تمام الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص فى بعض الاجزاء فيتم القول بانها اسم للاعم من الصحيح ويرجع الكلام وضعها

لما يقبل هذا النقص الذى لا يوجب خروجها عن الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الناقصة مأمورا بها ومطلوبا لان مجرد صدق الاسم

عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبا له ويظهر الثمرة فيما لو نذر احد ان يعطى شيئا بمن رآه يصلى فرأى من صلى ونقص طمأنينته

فى احد التشهدين مثلا او لم يقرأ السورة فى احد الركعتين فيبرأ المنذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع و

مأمورا بها فكونها مصداق الاسم معنى وكونها مأمورا او مطلوبا بحسب احتمال منع افراد لا بد فى الامتثال من صدق الاسم

الاسم كونها صحيحة ايضا ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الاوامر ويظهر الثمرة فيما لو اريد اثبات المطلوبية والصحة بمجرد

صدق الاسم فيما لو شك فى جزئية شىء للصلوة ولم نعلم فساده بدون ضم العقول بكونها اسما للاعم يتم للمقصود وعلى القول بكونها

اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرائط فلا لعدم معلومية تمامية الاجزاء وجامعية لشرائط الصحة من الحيثية التى قدمنا ذكرها

وغيرها من شرائط الصحة ثم ان الاظهر عندى لكونها اسما للاعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عموم صحة سلب

النبى على الله عليه وآله وصحبه بر واكثر ما علم في ذه ايضا ويتبادر القدر المشترك منها فيلزم على القول بكونها

اسامى للصحيحة لزوم القول بالفعل بينه للصلوة الفاسد مثلا فصلوة الظهر للمسافر شىء وللحاضر شىء آخر وكذلك القارى

والنائم والصحيح والمريض والمجبور والمضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام الكثيرة في جزئيات مسائل النسيان والشك

في جزئيات مسائل وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونه اسما للاعم فلا يلزم شىء من ذلك لان هذه الاحكام مختلفة برجع

ماهية واحدة مع ان الصلوة شىء والصلوة والغسل والوقت والستر والقبلة وغيرها اشياء اخر وكذلك القائل الصلوة بالتلبس

بها فالظاهر ان لكل شىء منها شيئا آخر ولا دخل فى اشتراك شىء لشىء باعتبار في تسميته وممّا يؤيد كونها اسم للاعم اتفاق

الفقهاء على ان اركان الصلوة هى ما يبطل الصلوة بزيادتها ونقصها عمدا او سهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا عصيانا الا

ولا ريب فى كونه منهيا عنه ومع ذلك يغدر ركوعا لا يخفى ان مرادهم صورة الركوع لا الركوع الحقيقى وان لم يكن صحيحا فانه فى الخبر

فى الصلوة بمقدار الركوع كما لو اخذ شيئا من الارض سيما مع وضع اليد على الركبة لم يبطل الصلوة قد ركع فلا يوجب

لبطلان الصلوة من جهة زيادة الركوع فالمراد اطلاق الاسم فى عرف المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم

من الصحيح واحتجوا بالتبادر وصحة السلب عن العارى عن الشرائط وكون الاصل فى مثل لا صلوة الا بطهور الاستعمال

فى نفى الحقيقة لانه المعنى الحقيقى وفى الاولين منع ولعل المدعى لذلك انما غفل عن حيثية الاوامر لان الامر لا يتعلق الا بعد

وهذا انما هو لعدم المعارضة النزاع وفى الاوامر فالامر قرينة لارادة الصحيح وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله عليه

السلام لا صلوة الا بطهور فيتوجه المنع فيما ادعوه فى خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظائر كقوله عليه السلام

لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولى ولا صلوة لجار المسجد الا فى المسجد وغير ذلك فان تقدير المتكلم وادعاء الحقيقة انما

هو فيما لا يحتمل فيه الا ذلك وان هذه الهيئات التركيبية لنفى الذات موجودة فيها فى المجاز فليس المراد فيها الا

نفى صفة من صفاتها لا يمكن دعوى اصالة الحقيقة فيها ولا شك كونه فى هذه الجملة مثل ما نحن فيه خصوص الصلوة الا تمام ولو سلّم

تحقق فيه هذا الاحتمال السخيف وكونها اسما للصحيحة بحيث يمكن عرفا نفى الذات بمجرد انتفاء شرط من

شروطها ومع ذلك حصول شرط من شروطها فهو لا يخرج هذا الهيئات عما هو ظاهر فيه فى العرف ولذلك تداولها الا

هذا النحو فى بحث المجمل والمبين ولم يحملوا ارادة نفى الحقيقة والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف وهو ذلك ليس

لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل خلافه بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامى للصحيحة صارت قرينة الحمل هذه

العبادة على معنى الحقيقة القديمة التى هى الموضوع لها لا فقالوا ان حملها على نفى الذات ممكن فنقول حمل هذه العبادة

نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صحة او صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون الصلاة اسما للصحيحة والا فمن اين يتبين الظاهر كما يستعمل
قوله عليه السلام لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد فمدار اثبات كون الصلاة اسما للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة القديمة فذلك يوجب الدور
الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة تقتضي ذلك خرج عن مقتضاها في غيرها بالدليل وبقي الباقي فهذا يقول بان
مثل قوله عليه السلام لا صلاة الا بطهور مما كان الفعل المنفي مادة خارجة عن سياق النفي يرد بان على مقتضى الاصل فلا ريب ان ذلك
خلاف الانصاف فان هذه في جنب الباقي ليس الا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث
لاثبات نفي الاجمال بما ثبت الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات والانصاف ان كون هذه منافية
لسياق النفي من الادلة على كون العبادات اسما للاعم فهو على ذلك ادل مما اراده المستدل وايضا نقول بعد التسليم
ان هذا انما يدل على ان الصلاة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلاة ولا يدل على ان الصلاة اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو
حصل الطهور والفاتحة للصلاة وعلمنا ان السورة ايضا واجبة مع الفاتحة لا يفيد الحديث نفي كون الصلاة التي لا سورة فيها
صلاة ولا يدل على ان الصلاة اسم لكل ما جامع جميع الشرائط ثم اعلم ان الشهيد قال في القواعد الماهيات الجعلية كالصلاة
والصوم وساير العقود لا يطلق على الفاسد الا في الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلاة او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول
فيهما فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلاة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلاة او دخل
في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر ان مراده انه يكتفي بمسمى الصحة في الحنث بيمين لو حلف على ترك الصلاة
مثلا في مكان مكروه فيحصل الحنث بمجرد الدخول واقول يظهر من قوله الا في الحج لوجوب المضي فيه ان كلامهم في الاوامر المطلوبات
الشرعية وان مراده ان الفاسد لا يكون مطلوبا له الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده لا في مطلق التسمية والاصطلاح ولو كان
مراده مثل كونها علامة الاسلام وموجبا لجواز اكل ذبيحته بمجرد ذلك لو قلنا بذلك ونحو ذلك وذلك لانه ره ان كان اراد خروج الاطلاق
اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلاة مثلا على الفاسدة وشمولها لها في كلام الشارع والمتشرعة فوق حد الاحصاء
وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فنمنع تخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل فيه الا مطلقا لا بحيث يكون اللفظ حقيقة فيه فظاهر ان
الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية في كلام الشارع مما لا يليق بدعواه لكثيرا ما يقع مع ما يفيد ذلك وقد ورد في
الكثيرة في الموثق كالصحيح لابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر عليه السلام قال بني الاسلام على خمس الصلاة
والزكاة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان من
الظاهر والواضح ان المراد بالاربع هو الاربع من الحقيقة ان عبادة هؤلاء فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب تحقيق

الا صيب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسما للاعم وذلك لا ينافي كون المطلوب في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء
بالتسمية بالاعم كما سنشير اليه التسمية عرفية وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكر قوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك فان صيرورة
الصلاة صحيحة انما تكون بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية بالصلاة انما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى ان الصلاة التي لا تكون في حال
تركيها في حال الحيض بمعناه اترك الصلاة في حال الحيض
الحيض وادعى ان التسمية واثبات الثمرة انما هو فيما لا يجب واحد منها به الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكرناه
يصح اذا قيد معناه ان الاركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط ولكونها في غير هذه الايام واسمها صلاة لا تفعليها في
هذه الايام والمقصود ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد من قوله عليه السلام لا تفعليها فيها وادعاء العقل بكونها اسما للاعم
فلا يرد شيء من ذلك اذ يصح المنع عن الصلاة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام او غيرها في هذه الايام ومما ذكرنا يظهر ما في
قوله ره لانه لا يسمى صلاة شرعا ولا صوما مع الفساد ولعل نظره ونظر من وافقه الى ان الظاهر من حال المسلم في نذره او حلفه
عليه هو قصد الصحيح فالحنث انما هو بالصحيحة وعدم الصحة لا لانه ليس بصلاة فعقده من عدم الصحة انما نفي الذات فهو نذر احد ان يعطي لكل مصلي
في وقت خاص فالقائلون بكونها اسما للاعم ايضا يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر احد ان يعطي مصليا شيئا فلا يبر نذره
باعطاء لمن عرف ان صلاته فاسدة ويظهر الثمرة فيما اذا جهل الحال بالخصوص من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلي او من جهة نفس الحكم للاختلاف
الحاصل من جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا ترجيح عنده لاعتبار الصحة عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه مثلا وعلى هذا فلو حلف
ان لا يبيع الخمر فيحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لا من تحقق البيع ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحة
كما لا ينافي في خلاف الثمرة المتقدم والظاهر ان ذلك ايضا لكون البيع اسما للاعم وسنشير اليه ان شاء الله لاجل الخلاف في المعاملات ايضا ومما
يؤيد كونها اسما للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلاة في مكان مكروه او حمام مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم
على ذلك المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلاة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد
وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما يتعلق بالصحيح على مذهبهم فيحكم بصحتها وبعد تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق
الصلاة والقول بان المراد الصلاة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في
المعاملات ايضا ان قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسما للصحيحة ان يفتش
عن احوال المصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذ لم يعلم مذهبه او صحة صلاته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة
لا يكفي هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف الآراء فاذا اراد من نذر شيئا للمصلي رجلا صالحا
يصلي بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل يغتسل غسل الجنابة بعد وضوء او مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلاة بدون ذلك